



University of Groningen

Avoiding Balaam's Mistake

Smedes, Taede Anne

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2004

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Smedes, T. A. (2004). *Avoiding Balaam's Mistake: Exploring Divine Action in an Age of Scientism*. Groningen: s.n.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

HET VERMIJDEN VAN BILEAMS VERGISSING: **EEN ONDERZOEK NAAR GODS HANDELLEN IN EEN TIJDPERK VAN SCIËNTISME**

~~~~~

In de huidige Westerse samenleving is het idee van Gods handelen in deze wereld problematisch geworden. Hoewel het vaak wordt gesuggereerd, is het de vraag of het de natuurwetenschap is die dit concept geproblematiseerd heeft. In het *eerste hoofdstuk* wordt verdedigd dat het niet de wetenschap zelf is, maar een bepaalde visie op wetenschap die de werkelijkheid van Gods handelen ontkent. Deze visie wordt 'sciëntisme' genoemd en is een ideologie geworden die stilzwijgend in de Westerse cultuur werkzaam is en het denken bepaalt. Sciëntisme stelt dat er buiten de wetenschap geen verklaring mogelijk is. Er zijn echter theologen die *contra* sciëntisme van mening zijn dat recente wetenschappelijke ontwikkelingen nieuwe mogelijkheden bieden om Gods handelen ter sprake te brengen. Twee theologen die deze mening delen op grond van chaostheorie en zelforganisatietheorieën, staan centraal in deze studie: John Polkinghorne en Arthur Peacocke. Het is daarbij de centrale vraag of hun voorstellen in staat zijn om een tegenwicht aan het sciëntisme te bieden en Gods handelen opnieuw bespreekbaar te maken.

Sciëntisme is er in verschillende soorten. De godsdienstfilosoof Mikael Stenmark onderscheidt onder andere epistemisch sciëntisme (de enige werkelijkheid waarover we kennisclaims kunnen doen, is die waartoe de natuurwetenschappen toegang hebben), rationalistisch sciëntisme (alleen datgene wat wetenschappelijk kenbaar of gerechtvaardigd is, kunnen we redelijkerwijs geloven) en ontologisch sciëntisme (de enige werkelijkheid is die waartoe de natuurwetenschappen toegang hebben). Verder menen veel vormen van sciëntisme dat we in een 'gesloten' universum leven, dat uit louter materie is opgebouwd (materialisme). Alle vormen van sciëntisme hebben gemeen dat ze Gods handelen interpreteren als een interventie in de natuurlijke orde van het universum. Theologisch gezien is het spreken over Gods handelen pluriformer en moet het genuanceerd worden. Er zijn globaal gesproken drie mogelijkheden om over Gods handelen te spreken: (1.) interventionistisch; (2.) in termen van een 'eenmalige handeling' waarbij alles wat er in de wereld gebeurt onderdeel is van een enkele, uitgestrekte handeling van God die bij de schepping begon (de zogenaamde *single-act* idee); (3.) spreken in termen van een voortdurende interactie met de wereld (*continuous interaction*).

Sciëntisme beroept zich op de natuurwetenschap. De vraag die deze studie nu stelt is de volgende. Zou het mogelijk zijn, zoals Polkinghorne en Peacocke menen, dat de wetenschap zelf, in plaats van het sciëntisme, wellicht iets te zeggen heeft inzake Gods handelen? Met andere woorden: als de wetenschappen vertellen hoe de wereld in elkaar steekt, zouden ze dan wellicht iets kunnen onthullen omtrent structuren en processen in de wereld, wat theologen zou kunnen stimuleren tot uitspraken omtrent Gods handelen door middel van die structuren en processen? Deze studie geeft een kritische analyse van de modellen van Polkinghorne en Peacocke die zich baseren op chaostheorie en zelforganisatietheorieën. Met name zal gekeken worden naar de wetenschappelijke correctheid en theologische juistheid van deze modellen. Daarbij zal tevens de vraag gesteld worden naar een eventuele sciëntisme in hun benaderingen.

In *hoofdstuk 2* de benadering van John Polkinghorne centraal. Polkinghorne meent dat zijn eigen theologie gekarakteriseerd kan worden zowel als een natuurlijke theologie als een theologie van de natuur: het uiteindelijke doel van beide is om godsdienst en wetenschap in een wereldbeeld te integreren. Een dergelijke integratie is volgens Polkinghorne mogelijk op grond van het idee van de eenheid van alle kennis, dat theologisch gelegitimeerd wordt door de eenheid Gods. Maar hoe uit zich deze integratie van godsdienst en wetenschap met betrekking tot Gods handelen? Polkinghorne meent dat over Gods handelen gesproken kan worden naar analogie van menselijk handelen. Mensen ervaren hun handelingen als voortkomend uit een vrije beslissing. Polkinghorne concludeert hieruit dat het

universum niet causaal gesloten en deterministisch is, maar flexibel en ruimte laat voor het vrije handelen van mensen. De flexibiliteit in de causale samenhang van het universum wordt ook gesuggereerd door zogenaamde 'emergente' processen, d.w.z. processen waarbij het geheel meer is dan de som der delen, en waarbij dit geheel causale invloed uitoefent op de delen (*top-down causation*). Als de causale verband flexibel is, biedt dit wellicht ruimte om te spreken over Gods handelen als een vorm van *top-down causation*.

Polkinghorne verdedigt dus een metafysica van een causaal open, d.w.z. indeterministisch, universum. De sterkste indicatie voor deze causale openheid ziet hij in de onvoorspelbaarheid van chaotische systemen vanwege de gevoeligheid van de beginvoorwaarden die karakteristiek is voor dergelijke systemen: kleine gebeurtenissen kunnen onvoorspelbaar grote effecten hebben. Hij gaat daarbij uit van een metafysische positie die hij 'kritisch realisme' noemt en die claimt dat kennis van de werkelijkheid een betrouwbare indicatie geeft met betrekking tot de aard van de werkelijkheid. Oftewel: '*epistemology models ontology*'. Op grond van dit kritisch realisme maakt Polkinghorne twee claims: (1.) De epistemologische onvoorspelbaarheid van chaotische systemen duidt op de ontologische openheid van het universum. (2.) Gezien de gevoeligheid van chaotische systemen voor omgevingsfactoren, is een contextuele of holistische benadering van dergelijke systemen noodzakelijk: aangezien geen enkel systeem volledig geïsoleerd kan worden van invloeden uit de omgeving, moet het heelal worden beschouwd als een geheel dat uit ontelbare, onderling verbonden niveaus bestaat. Op grond van deze twee claims concludeert Polkinghorne dat het mogelijk is dat God *top-down* handelt in het universum. God beïnvloedt het universum als geheel en de effecten hiervan hebben hun uitwerking op de lagere niveaus. Dit idee wordt door Polkinghorne verder gemodificeerd door middel van de theorie van '*active information*' van Bohm en Hiley.

Recentelijk heeft Polkinghorne zich meer toegelegd op het begrip *kenosis*, een aanduiding van Gods zelfbeperking. Het universum is door God een relatieve autonomie toebedeeld, hetgeen een zelfbeperking van Gods almacht en alwetendheid impliceert. Enerzijds wordt hierdoor het ontwikkelingspotentieel van de schepping benadrukt, anderzijds leidt dit ertoe dat het mogelijkheidspotential van Gods handelen wordt beperkt.

In *hoofdstuk 3* wordt Polkinghornes kritisch-realistische, indeterministische interpretatie in vergelijking met de gangbare wiskundige theorie van chaotisch gedrag aan een kritische analyse onderworpen. Bovendien wordt gevraagd naar de theologische levensvatbaarheid van zijn model. Allereerst wordt beargumenteerd hoe wiskundig gezien chaotisch gedrag deterministisch is: alle eigenschappen van chaotisch gedrag komen, wiskundig gezien, voort uit de logische interactie tussen de onderliggende vergelijkingen en de (numerieke) beginvoorwaarden. Polkinghornes indeterminisme wijkt dus sterk af van de gangbare wiskundige theorie van chaotisch gedrag. De vraag rijst dan waarop Polkinghorne zijn indeterministische interpretatie baseert.

Enerzijds speelt zijn kritisch realisme een cruciale rol. Anderzijds, echter, adopteert Polkinghorne een Platonistische visie op de relatie tussen wiskunde en de empirische werkelijkheid in termen van isomorfie. Dit betekent dat de wiskundige en fysische modellen identiek zijn met betrekking tot de onderlinge relaties tussen de onderdelen waaruit de modellen bestaan. Deze assumptie van isomorfie stelt hem in staat om wiskundige en fysische beschrijvingen van chaotisch gedrag met elkaar te identificeren, aangezien de eigenschappen van wiskundige chaos ook in fysische chaos geacht worden aanwezig te zijn. De vraag is echter op grond waarvan het determinisme van de wiskundige vergelijkingen niet fysisch wordt geïnterpreteerd, maar wordt vervuld voor een indeterministische interpretatie. Er lijkt dus sprake te zijn van een zekere inconsistentie die voortkomt uit de spanning tussen zijn kritisch realisme en zijn Platonisme. Polkinghorne zelf verklaart het wiskundig determinisme (a.) op basis van het feit dat wiskundige systemen ideale systemen zijn, in tegenstelling tot empirische systemen die altijd beïnvloed worden door omgevingsfactoren en (b.) met behulp van de notie van '*downward emergence*' waarbij het wiskundig determinisme het resultaat is van neerwaartse emergentie.

Echter, Polkinghorne's verklaringen bevredigen niet, en het lijkt alsof hij met betrekking tot het determinisme-probleem stilzwijgend het primaat geeft aan zijn kritisch realisme boven zijn Platonisme.

Met betrekking hiertoe kan bovendien beargumenteerd worden dat Polkinghorne's model intern verward aandoet, aangezien hij voor een indeterministische interpretatie van chaotisch gedrag pleit met behulp van concepten die wiskundig gesproken een beroep doen op een deterministische ontologie. Bovendien is zijn beslissing om met betrekking tot determinisme een kritisch-realistische interpretatie voorrang te geven, in het licht van de isomorfie-aanname van zijn Platonisme *ad hoc*. Polkinghorne's vele metafysische en *ad hoc* beslissingen dragen niet bij aan de wetenschappelijke plausibiliteit van zijn model. Tenslotte is ook de kwalificatie van 'kritisch realisme' twijfelachtig, aangezien de realistische component zeer minimaal is en wordt gefundeerd in de godsdienstige overtuiging dat de door God geschapen orde door ons waargenomen kan worden omdat wij naar het beeld van God geschapen zijn. Uiteindelijk, zo blijkt, is Polkinghorne's theorie verankerd in een religieus wereldbeeld, en is het de vraag of het als zodanig de uitdaging van het scientisme het hoofd kan bieden.

Ook theologisch is er een en ander aan te merken op Polkinghorne's positie, met name wanneer het gaat om zijn idee dat Gods handelen werkelijk een verschil in de werkelijkheid moet maken. Hoewel Polkinghorne pleit voor een non-energetische visie op Gods handelen, moet Gods handelen wel degelijk causale effecten hebben om werkelijk een verschil in het universum te maken. Uiteindelijk is de consequentie hiervan dat Gods handelen in een concurrentieverhouding komt te staan met de natuurlijke orde. Er is bij Polkinghorne sprake van 'causale witwaspraktijken' (*cause laundering*, aldus Andrew Porter). Bovendien lijkt Polkinghorne's benadering op een hernieuwde voorstelling van de *God-of-the-Gaps* af te steunen, hoewel de 'gaten' in onze werkelijkheid in zijn interpretatie ontologisch en niet epistemologisch van aard zijn. Concluderend kan in ieder geval gezegd worden dat Polkinghorne's model er niet in slaagt om de plausibiliteit van Gods handelen op wetenschappelijke gronden aannemelijk te maken.

*Hoofdstuk 4* behandelt Peacockes model. Peacockes theologie kan gekenmerkt worden als een natuurlijke en kenotische theologie. Het is natuurlijke theologie omdat Peacocke vanuit standen van zaken in het universum uitspraken doet omtrent een Ultieme Werkelijkheid (God): de Ultieme Werkelijkheid bestaat noodzakelijk, is de beste verklaring voor het bestaan van het universum, is transcendent, persoonlijk, en Schepper van al wat is. Het is kenotische theologie omdat Peacocke argumenteert dat God weliswaar almachtig en alwetend is, maar dat er zelfbeperkingen aan deze eigenschappen Gods gesteld zijn, gerelateerd aan eigenschappen van de geschapen werkelijkheid. Als 'theïstisch naturalist' verdedigt hij een 'emergent monisme', wat betekent dat alles wat is, uiteindelijk bestaat uit dezelfde materiële bestanddelen, maar dat het universum tevens is opgebouwd uit verschillende, emergente niveaus. In feite is het universum een dynamisch netwerk van onderling verbonden systemen, die zichzelf organiseren tot een hiërarchie van verschillende emergente niveaus. Zelforganiserende processen worden door Peacocke beschreven in termen van interacties van toeval (*chance*) en wetmatigheid (*necessity*). Deze interactie is door God bedoeld zodat Hij, al improviserend, een groot aantal mogelijkheden kan realiseren en zo het universum kan verrijken met vernieuwing. Het toeval staat echter niet onder Gods controle, maar is door Gods zelfbeperking een autonome, doch door wetmatigheid beperkte 'functie' van het universum. Dat het toeval niet onder Gods macht valt, wil echter tevens zeggen dat dit voor God een bepaald risico impliceert.

Peacocke neemt enige afstand van het klassiek-theïstisch godsbeeld. Volgens hem is de wereld 'in' God geschapen: God heeft ruimte in zichzelf vrijgemaakt en hierin de wereld geschapen. Peacockes godsbeeld is panentheïstisch, dat wil zeggen dat er een nadruk ligt op de immanentie Gods in het universum, hoewel God er niet volledig in opgaat. De verhouding tussen Gods immanentie en transcendentie wordt ontwikkeld naar analogie van het menselijk persoonsbegrip: de relatie tussen God en wereld is als die tussen de menselijke geest en het lichaam. De immanentie Gods wordt vooral benadrukt in Peacockes model van Gods handelen.

Peacocke verwerpt het idee dat God handelt door middel van chaotische systemen. Hij gaat er, in tegenstelling tot Polkinghorne, van uit dat chaotische systemen deterministisch zijn, en dat er dus in dergelijke systemen voor God geen ruimte is om te handelen. Peacocke erkent indeterminisme op quantumniveau, maar volgens hem levert een idee van Gods handelen door middel van quantumgebeurtenissen onoverkomelijke problemen op. Volgens Peacocke is de enige weg om consistent over Gods handelen te spreken die waarbij Gods afzonderlijke handelingen opgenomen worden in Gods algemene Voorzienigheid. Peacocke gaat daarbij uit van de *single-act* voorstelling van Gods handelen, maar vult dit aan door te zeggen dat God in zijn ene handeling verschillende, afzonderlijke intenties implementeert. Dit betekent dat God niet direct ingrijpt in afzonderlijke systemen in het universum, maar dat God handelt op het universum als geheel en, door middel van *top-down causation* afzonderlijke, intentionele gebeurtenissen in het universum kan bewerkstelligen. Zo is Gods handelen zowel bewarend als creatief-vernieuwend. Peacocke meent dat alle processen in het universum kunnen worden beschouwd als goddelijke handelingen: God handelt in en door de natuurlijke orde, door de interactie van toeval en noodzakelijkheid. Dit moet echter niet in pantheïstische zin moet worden geïnterpreteerd: God is weliswaar overal in de werkelijkheid aanwezig, toch blijft er een ontologisch onderscheid tussen God en schepping. Peacocke erkent dat de precieze causale aard van Gods handelen onbekend blijft, maar dat God wellicht gebruik maakt van non-energetische informatie-input.

Toch is ook hij, net als Polkinghorne, van mening dat, hoewel God in het universum werkzaam is, God zijn macht vrijwillig inperkt (*kenosis*) om ruimte te laten voor de vrije ontwikkeling van de schepping. Hierdoor neemt God het risico dat schepselen zich uiteindelijk tegen Gods wil in ontwikkelen. Schepping is dus een open proces waarvan zelfs God de uitkomst niet kan voorzien, zodat de christelijke eschatologie speculatief is en maar beter tot een minimum beperkt kan blijven.

*Hoofdstuk 5* gaat in op de rol die zelforganisatie speelt in Peacockes theologie en de consequenties hiervan. Peacocke ontwikkelt aan de hand van de verschillende, zelforganiserende niveaus van complexiteit in het universum een hiërarchie van wetenschappen, waarbij theologie en wetenschap op het hoogste niveau van complexiteit, namelijk de menselijke cultuur, gelokaliseerd worden. Natuurwetenschap en theologie staan op hetzelfde niveau, maar houden zich ieder bezig met verschillende aspecten van de werkelijkheid: wetenschap met de niveaus onder dat van de menselijke cultuur, theologie met niveaus erboven (de interactie tussen natuur, mens en God). Volgens Peacocke moet, door de nauwe verbondenheid van theologie en natuurwetenschap, theologie dan ook luisteren en zich schikken naar wat de natuurwetenschappen zeggen. Door de nadruk te analyseren die Peacocke legt op het belang van '*inference to the best explanation*' zowel in wetenschap als ook in theologie, wordt beargumenteerd dat hij zich schuldig maakt aan 'rationalistisch sciëntisme'. Peacocke meent dat theologen dit principe over zouden moeten nemen, zodat theologische claims een rationele rechtvaardiging verkrijgen. Bovendien is het mogelijk te argumenteren dat hij ook een vorm van 'ontologisch sciëntisme' veronderstelt. Ontologisch sciëntisme meent dat alleen de werkelijkheid waartoe wetenschap toegang heeft, echt is. Als Gods werkelijkheid niet wetenschappelijk toegankelijk is, is zij niet echt. Maar als theologie wetenschappelijk gerechtvaardigde claims doet over die werkelijkheid, dan zou het kunnen, volgens Peacocke, dat Gods werkelijkheid toegankelijk wordt voor wetenschap-plus-theologie. Peacocke rekt dus de sciëntistische betekenis van 'werkelijkheid' op door Gods werkelijkheid erin te includeren.

Een volgend probleem heeft te maken met Peacockes claim dat zijn theologie een interventionistische visie op Gods handelen zou vermijden. Zo is ten eerste zijn beschrijving van Gods handelen conform Antony Flews bekende definitie van wonderen als interventie. Wat Peacocke als non-interventionisme beschouwt, interpreteert een ander wel degelijk interventionistisch. Ten tweede kan gekeken worden naar het gebruik van 'interventionisme' in het kader van menselijke handelingen, waar het gebruikt wordt om aan te duiden (1.) dat mensen iets laten gebeuren wat, als ze niet hadden gehandeld, niet was gebeurd, of (2.) dat mensen iets verhinderen wat, als ze niet hadden ingegrepen, wel had plaatsgevonden. Peacocke zegt dat God door te handelen iets laat gebeuren wat, als de natuurlijke

orde haar beloop had gehad, niet was gebeurd, en dit is wel degelijk interventionisme. Toch moet bij deze laatste conclusie de kanttekening worden gemaakt dat ze afhangt van het perspectief: vanuit een buitenperspectief (namelijk een *God's-eye-point-of-view*) is Gods handelen interventionistisch, maar vanuit het binnenperspectief is er geen onderscheid te maken tussen wat behoort tot het verloop van de gebeurtenissen binnen de natuurlijke orde en Gods handelen. Immers, God beïnvloedt de natuurlijke orde als geheel, maar dit is vanuit een binnenperspectief (als onderdeel van de natuurlijke orde en dus zonder overzicht over het geheel) niet zichtbaar. Vanuit ons perspectief is Gods handelen dus niet interventionistisch, terwijl er vanuit een buitenperspectief wel sprake is van interventionisme. In ieder geval blijkt Peacocke niet in staat een interventionistische visie volledig te omzeilen.

Een volgend probleem is er met Peacockes claim dat zijn positie theologisch determinisme zou vermijden. Hij meent dat Gods almacht en alwetendheid worden beperkt door toeval en vrije wil. Ontologisch toeval (indeterminisme) zou dan op het quantumniveau te vinden zijn. Echter, met een beroep op de theorie van Nancy Cartwright wordt verdedigd dat het mogelijk is dat dit toeval door 'hogere' niveaus beperkt wordt tot het quantumniveau. Met andere woorden: wellicht dat er een emergent determinisme is waar te nemen op de niveaus boven het quantumniveau. In dat geval zou Gods alwetendheid slechts beperkt zijn met betrekking tot quantumgebeurtenissen, maar zou zijn alwetendheid met betrekking tot hogere niveaus volkomen zijn, hetgeen volgens sommige interpretaties tot een hernieuwd theologisch determinisme leidt.

Peacockes idee dat God zijn alwetendheid vrijwillig inperkt, roept conceptuele problemen op, met name waar het gaat om de analogie tussen Gods kennis en menselijke kennis. Gods inperking van kennis wil zeggen dat God besloten heeft een deel van zijn kennis op te geven. Is het echter menselijkerwijs mogelijk om iets bewust te vergeten? Moeten we nu antropomorf concluderen dat God bij het scheppen van de wereld vergeetachtig geworden is? Bovendien is er de vraag of iemand die aan geheugenverlies lijdt nog wel dezelfde is als daarvoor; dit betreft dus de vraag naar de persoonlijke identiteit. Is God-vóór-de-schepping dezelfde als God-na-het-scheppen van de wereld? Enerzijds ligt de oorzaak van deze problemen bij de parallel tussen de zelf-inperking van Gods almacht en alwetendheid, die, zoals Anthony Kenny betoogt, conceptueel verward is. Anderzijds worden deze conceptuele problemen opgeroepen door een te sterke nadruk op de gelijkenis tussen goddelijke en menselijke kennis.

De voornaamste theologische problemen zijn echter van morele aard en zijn verbonden met Peacockes nadruk op de rol van toeval. Toeval is een noodzakelijke voorwaarde voor vernieuwing in het universum. Toch is het ook de bron van veel ellende. Toeval is dus ambivalent. Maar dit roept vragen op ten aanzien van het idee van de algoedheid van God: als God volmaakt goed is, en de enige bron is voor het bestaan van deze werkelijkheid (volgens de *creatio ex nihilo* die ook Peacocke verdedigt), dan ontstaat er een spanning tussen Gods algoedheid en de ambivalentie van toeval, want in dat geval zou God ook de bron zijn van potentieel lijden veroorzaakt door toeval. Van God zou dan gezegd moeten worden dat Hij op zijn minst zelf ook ambivalent is, hetgeen in conflict is met zijn algoedheid. Een andere consequentie van toeval in de wereld is dat het een risico voor God impliceert: toeval kan op hol slaan en voor enorm veel lijden zorgen. Dit lijden moet echter in Peacockes model geaccepteerd worden als een noodzakelijk element in een vrije schepping, dat een positieve, biologische waarde heeft. Ook voor God was het lijden onontkoombaar. Aangezien Peacocke redeneert dat wanneer er iets in de wereld is, dit blijkbaar door God zo bedoeld is, moet ook het lijden op een of andere wijze bedoeld zijn. Alleen vanuit onze menselijke beperkte visie wordt lijden als een negatief element in de schepping geïnterpreteerd. Bovendien zijn mensen die klagen over hun lijden in een dergelijke optiek egoïstisch, omdat ze het grote doel dat God met deze wereld voor ogen heeft, uit het oog verliezen. Hoewel Peacocke betoogt dat God meelijdt, trivialeert zijn visie het lijden van mensen op onacceptabele wijze. De conclusie is dan ook dat zijn model theologisch onacceptabel is vanwege de consequenties dat het Gods aanbiddenswaardigheid aantast.

Uit de voorgaande hoofdstukken komen twee centrale thema's naar voren: de invloed van sciëntisme in het spreken over Gods handelen en Gods zelf-beperking (*kenosis*). In hoofdstuk 6 wordt beargumenteerd dat deze twee thema's gerelateerd zijn op grond van een sciëntistische categoriefout. Deze categoriefout heeft te maken met een miskenning van het analoge taalgebruik ten aanzien van het spreken over God. Hoewel spreken over God plaatsvindt door middel van woorden uit het dagelijks spraakgebruik, krijgen ze door het gebruik in een religieuze context een bepaalde logische 'vreemdheid'; het gebruik van woorden in een religieuze context verschilt van dat in de alledaagse of wetenschappelijke context. Een miskenning van dit verschil in taalgebruik kan in categoriefouten resulteren: een verwarring waarbij over iets gedacht wordt op een verkeerde manier. Zo is bijvoorbeeld de universiteit niet een specifiek gebouw naast afzonderlijke faculteiten, en evenmin is de evenaar een echte band rond de aardbol. De stelling is nu dat het sciëntisme een dergelijke categoriefout begaat wanneer het spreekt over Gods handelen.

Bij de categoriefout wordt vergeten dat God niet tot de geschapen orde behoort, en dat iedere fysische of natuurlijke beperking van menselijk handelen dat niet voor God is. De categoriefout is dan dat Gods werkzaamheid in een concurrentieverhouding tot de natuurlijke orde wordt geplaatst, alsof beide zich op hetzelfde niveau zouden bevinden. De oorsprong van deze categoriefout wordt gelokaliseerd in een reductie van logische tot fysische mogelijkheden. Logische mogelijkheden zijn al die mogelijkheden die niet tot een contradictie leiden; fysische mogelijkheden zijn die deelverzameling van logische mogelijkheden die ook fysisch (d.w.z. volgens de natuurwetten) mogelijk zijn. Onder invloed van sciëntistische denkwijzen wordt vergeten dat de verzameling van logische mogelijkheden omvattender is dan die van de fysische mogelijkheden. Polkinghorne en Peacocke nemen deze reductie over, in zoverre dat ze vergeten dat er een logische mogelijkheid is dat God direct kan handelen in de natuurlijke orde zonder die orde te doorbreken, maar haar simpelweg te omzeilen. De reductie die ook bij Polkinghorne en Peacocke in stand blijft, ziet, gezien de concurrentieverhouding tussen God en de natuurlijke werkelijkheid, geen andere mogelijkheden voor Gods handelen dan door ontologische gaten in de werkelijkheid (Polkinghorne) of door een identificatie van de natuurlijke orde met Gods werkzaamheid (Peacocke), met de kwalijke gevolgen die in voorgaande hoofdstukken uiteen zijn gezet. Op die manier pogen ze de sciëntistische argumenten tegen de mogelijkheid van Gods handelen te weerleggen, maar ze raken daarbij niet de wortels van de sciëntistische kritiek. Bovendien wordt, door hun beroep op wetenschappelijke theorieën en methoden, de sciëntistische denkwijze stilzwijgend overgenomen.

Ook aan Polkinghornes en Peacockes beroep op het *kenosis*-begrip ligt een categoriefout ten grondslag. In het geval van Gods zelfbeperkte almacht wordt uitgegaan van de concurrentieverhouding tussen God en wereld. Gods handelen wordt dan beschouwd als zijnde van dezelfde orde als menselijk handelen: zoals mensen met hun handelen de natuurwetten niet kunnen doorbreken, zo kan God het ook niet. In het geval van Gods zelfbeperkte kennis wordt er bij het spreken over God uitgegaan van een gelijkvormigheid tussen Gods cognitieve vermogens en die van de mens. Er wordt vanuit gegaan dat Gods kennis, evenals menselijke kennis, discursief is zodat Gods kennis van toekomstige standen van zaken een deterministisch wereldbeeld zou impliceren en dus de menselijke vrije wil zou ontkennen. Om onder dit determinisme uit te komen wordt dan beargumenteerd dat God vrijwilig heeft besloten geen kennis van de toekomst te hebben. Opnieuw wordt hier dus de logische mogelijkheid dat Gods kennis van een andere orde is dan menselijke discursieve kennis ontkend. Andere theologische modellen, die werken met het idee dat God 'middenkennis' (*scientia media*) of intuïtieve kennis heeft, maken wel een logisch verschil tussen Gods kennis en menselijke kennis, en laten zien dat er niet een noodzakelijk verband is tussen Gods voorkennis en determinisme.

Het grote probleem met de vrijwillige inperking van Gods macht is van morele aard: God wordt in feite gezien als machteloos. Bovendien is er voor God een risico dat de wereld uiteindelijk door een ramp van apocalyptische omvang zal worden vernietigd. Gods aanbiddenswaardigheid komt hier in het geding, aangezien van God gezegd kan worden roekeloos te werk te zijn gegaan. God wordt dan het leed toegerekend op het moment dat het misgaat met de schepping en Hij niet ingrijpt. Als wordt erkend dat

Gods almacht en alwetendheid van een ander orde zijn dan het handelen en kennen van mensen, dan zou een beroep op *kenosis*, zoals dat door Polkinghorne en Peacocke wordt gedaan, niet nodig zijn.

Om een constructieve aanzet te geven tot een hernieuwde bezinning op Gods handelen, wordt uitgegaan van de ervaringen van gelovigen die Gods werkzaamheid zien en tot expressie brengen zonder daarbij vragen te stellen of en hoe God hier werkzaam is. Hierop reflecterend wordt beargumenteerd dat, gezien het radicale anders-zijn van God en schepping, er een incommensurabiliteit (d.w.z. een radicale onvergelykbaarheid) bestaat tussen een spreken van goddelijk en een spreken van schepselmatig handelen. Dit sluit dus uit dat we met behulp van onze taal een 'beschrijving' van Gods werkelijkheid kunnen geven. De analoge taal waarmee gepoogd wordt om Gods handelen ter sprake te brengen kan worden opgevat als een creatief voorstel om God en de relatie tussen God en de geschapen werkelijkheid op een bepaalde manier te zien. Deze constructivistische aanpak meent dus dat alle analoge taal om over God te spreken slechts een voorstel is om iets te zien als iets anders. De theologische houdbaarheid van dergelijke voorstellen wordt in het kader van de religieuze gemeenschap bepaald.

Wanneer we de incommensurabiliteit van het spreken over God en het spreken binnen de schepselmatigheid alsook de constructivistische aard van religieuze taal in het achterhoofd houden, kunnen we proberen om tot een aantal constructieve voorstellen te komen. Als we over Gods handelen spreken, wordt gesproken over de immanentie Gods in onze werkelijkheid. Impliceert dit dat God aan tijd onderworpen is? Dit zou strijden met de klassieke leer van Gods tijdloosheid. Wanneer we echter op coherente wijze van Gods handelen willen spreken, zullen we over God in temporele termen moeten spreken, dat wil zeggen, in termen van een temporele orde van gebeurtenissen (een relationele opvatting van tijd). God wordt dan niet onderworpen aan tijd, want tijd behoort tot de geschapen werkelijkheid. Er kan gezegd worden dat God door in relatie te treden met het universum een temporele relatie aangaat; maar als Schepper staat God ook 'boven' de geschapen tijd. God is dus 'relatief tijdloos': God is tijdloos als we onder 'tijd' de ruimte-tijd van de geschapen werkelijkheid bedoelen, maar Gods tijdloosheid is relatief omdat Hij met het scheppen van het universum in een temporele relatie ertoe komt te staan. Daarbij moet wel bedacht worden dat, omdat God boven de geschapen ruimte-tijd verheven is, het logisch mogelijk is dat Hij niet gebonden is aan de hieraan inherente ordening van verleden-heden-toekomst.

Als we over Gods immanente handelen spreken, dan impliceert dat ook dat we over God in ruimtelijke termen moeten spreken. Echter ook hier geldt dat we niet opnieuw tot de scientistische categoriefout moeten vervallen en spreken over Gods immanentie 'naast' andere dingen in de geschapen orde. Recentelijk is het idee ontwikkeld dat God een bepaalde dimensionaliteit bezit die de dimensies van de geschapen werkelijkheid overstijgt, maar die er tegelijkertijd in aanwezig is, zoals het tweedimensionale vlak in een eendimensionale lijn. Zo kan van God gezegd worden dat Hij tegelijkertijd transcendent (de dimensionaliteit van de geschapen werkelijkheid overstijgend) als immanent (Gods dimensie doordringt de geschapen dimensie) is.

Zou er in dergelijke termen niet gesproken kunnen worden over Gods handelen? Wanneer God onze werkelijkheid doordringt, heeft God onmiddellijke toegang tot die werkelijkheid en zou Hij erin kunnen handelen zonder de natuurlijke orde te doorbreken. Wij zouden slechts de effecten van Gods handelen in de natuurlijke orde opmerken. Het is dan onjuist om te denken dat Gods handelen wel bijzonder indrukwekkend moet zijn. Het zou kunnen dat Gods handelen zo subtiel plaatsvindt, dat het alleen opgemerkt wordt door zij die 'ogen hebben om te zien', dat wil zeggen, zij die niet door het stilzwijgend culturele scientisme, dat onze wereld 'onttovert' van iedere goddelijke presentie, zijn bevangen.

Ten aanzien van het gebruik van *kenosis* kan dan het volgende gezegd worden. Ten eerste dat Gods zelfbeperking volgt uit Gods almacht en in dienst staat van Gods aanbiddenswaardigheid. Vervolgens dat *kenosis* opgevat kan worden als Gods beslissing om niet de wereld te zijn; Gods scheppingshandelen is een daad waarbij God iets schept dat niet-God is, en dit is reeds een vorm van zelfbeperking. Ten derde impliceert *kenosis* niet dat God zijn macht volledig opgeeft, maar dat Hij het aan de schepping overlaat om zelf beslissingen te nemen die de geschiedenis vormen. Er is, ten vierde,



ook geen noodzakelijkheid om over Gods zelfbeperkte alwetendheid te spreken, aangezien dit gebaseerd is op de categoriefout van het verwarren van menselijke en goddelijke kennis. Tenslotte kan, anders dan Peacocke meent, de eschatologie hier een rol spelen, aangezien God in zijn Voorzienigheid kan reageren op de vrije beslissingen van de schepping, zonder het risico dat de dingen uit de hand lopen.

Dat sciëntisme en wetenschap niets over Gods handelen kunnen zeggen, impliceert niet dat er geen problemen meer zijn. Een probleem blijft het klassieke theodicee-probleem: als God kan handelen, waarom is er dan nog zoveel ellende in de wereld? Hoewel een moeilijk probleem, is het toch blijkbaar voor veel gelovigen niet onoverkomelijk. Hun geloof, met al zijn losse draden en rafelige randen, zou wel eens sterker kunnen blijken te zijn dan een consistent, systematisch en theologisch model.

In het afsluitende *hoofdstuk 7* wordt het bijbelverhaal van Bileam en zijn ezelin als metafoor genomen voor de situatie van het huidige godsdienst-en-wetenschapsdebat, en wel op twee manieren. In de eerste versie staat Bileam voor het sciëntisme dat theologie (de ezelin) met kracht haar wetenschappelijke standaard van rationaliteit probeert op te leggen en zo theologie in een door haar aangewezen richting te duwen. In een alternatieve versie staat Bileam voor de theoloog die wetenschap of een specifieke wetenschappelijke theorie (de ezelin) zo probeert om te vormen, dat ze voldoet aan zijn theologische standaard en ruimte biedt aan Gods handelen. Beide versies dienen tot spiegel voor hetgeen vermeden moet worden, aangezien beide de categoriefout maken dat ze de logische mogelijkheden tot fysische mogelijkheden pogen te reduceren. Deze categoriefout ligt in het huidige '*religion and science debate*' voortdurend op de loer. Er zijn ook hoopvolle ontwikkelingen die de integriteit en autonomie van godsdienst, respectievelijk theologie en natuurwetenschap benadrukken en het verschil tussen een godsdienstig en een sciëntistisch wereldbeeld laten zien. Het zijn deze ontwikkelingen die enerzijds de hegemonie van het natuurwetenschappelijk denken in de Westerse cultuur ter discussie stellen en anderzijds gelovigen weer openingen biedt om de wereld te zien als vervuld van Gods handelende aanwezigheid.

Er zijn enige appendices toegevoegd over chaostheorie (*Appendix A*), zelforganisatie (*Appendix B*) en de geschiedenis van het moderne *religion and science debate* (*Appendix C*).

